

УДК: 130. 32

Салтанов М. В.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

«ВИЗНАННЯ» ЯК ФАКТОР «УСУСПІЛЬНЕННЯ» У СУЧАСНІЙ ПРАКТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті «визнання» досліджується у функції усупільнення, тобто сприяння зміцненню соціальних зв'язків. Безпосередньою метою статті є доведення того, що в сучасній практичній філософії прямо чи побічно «визнання» приймається за важливу умову організації спільного людського життя. Дослідження поняття визнання має додати чіткості у встановленні меж та принципів людського співіснування та у виявленні нових тенденцій міждержавного спілкування, що пов'язані з переосмисленням класичних принципів міжнародного права.

Ключові слова: визнання, усупільнення, суверенітет, територіальна цілісність, гуманітарне втручання, права людини.

В статье «признание» исследуется в функции обобществления, то есть содействия укреплению социальных связей. Непосредственной целью статьи является доказательство того, что в современной практической философии признание прямо или косвенно принимается в качестве важнейшего условия организации совместного бытия людей. Исследование понятия признания должно прибавить чёткости в установлении границ и принципов человеческого общения и в выявлении новых тенденций межгосударственного общения, связанных с переосмыслением классических принципов международного права.

Ключевые слова: признание, обобществление, суверенитет, территориальная целостность, гуманитарное вмешательство, права человека.

The paper deals with studying socialization function of “recognition”, i.e. its contribution to strengthening social ties. The purpose of the paper is to prove that in modern practical philosophy recognition is considered as an important condition of organizing common life of people. Research of concept of recognition helps to make clear limits and principles of human coexistence and to reveal new trends in intergovernmental relations that are connected with revision of classical principles of international law.

Keywords: recognition, socialization, concept of sovereignty, territorial integrity, humanitarian intervention, human rights.

У сучасній філософії, як і у класичній німецькій, проблема визнання переважно постає у моральній та соціальній площині, з одного боку, і в політично-правовому вимірі з іншого. Сьогодні «визнання» стає важливим чинником формування міжсуб'єктних взаємодій, що обумовлює його особливе місце у сучасній практичній філософії. Дана стаття присвячена не стільки загальним питанням, що так чи інакше стосуються проблеми, а радше, окремій його функції – усупільнення, а саме доведенню тої тези, що «визнання» може виступати однією із умов організації спільного людського життя, механізмом розумного обмеження людської свободи.

У сучасній практичній філософії проблема визнання найбільш вагоме місце посідає в роботах таких західних авторів як: Ч. Тейлор, Ф. Фукуяма, Ю. Габермас, О. Гьофе, К.-О. Апель, П. Бурдье, а також у працях вітчизняних авторів: В. Фурса, Д. Кірюхіна тощо.

Оскільки сучасна практична філософія розглядає «визнання» переважно в якості прикладної категорії для лібералізації суспільно-політичних процесів, то метою даної статті має стати більш чітке окреслення теоретично-пізнавальних засад усупільнення та у виведенні нових підвалин для співіснування суб'єктів міжнародних правовідносин.

Дослідження поняття визнання, а саме її вагомої функції – усупільнення, має додати чіткості у встановленні меж і принципів людського співіснування та у дедукції нових тенденцій міждержавного спілкування, що пов'язані з переосмисленням класичних принципів міжнародного права: поняття суверенітету, територіальної цілісності, гуманітарного втручання, прав людини, ідеї вічного миру та постнаціональної констеляції світового суспільства. Цим питанням якраз і присвячена стаття.

«Визнання» як фактор «усуспільнення» у статті розглядатиметься у трьох засадничих вимірах: моральному, соціальному та політично-правовому. У **моральному вимірі** «визнання» найбільш широко досліджується переважно А. Гоннетом та Ч. Тейлором. Останній у більшості робіт запитує: чи не становить проблеми потреба у збереженні чи розмноженні різних способів життя, у цінності розширення культурних, інтелектуальних та духовних обріїв індивідів чи спільнот? Чи не збагачує це наші людські ресурси? Чи не навчає це нас цінувати різноманітність як передумову свободи вибору? Це наскрізні питання Тейлорової «політики визнання». Відповідь на ці питання він пов'язує із «правом на відмінність». Але разом з тим, Тейлор задається іншим питанням, яке він сполучає із «правом на справедливість»: чи можливо взагалі визнавати інші ідентичності громадян, які відрізняються від ідентичності більшості і подавати їх як рівні? Що ще повинна включати в себе повага до людей як до рівних, крім визнання за кожним із них таких точнісінько прав, як і за всіма іншими громадянами?

Загальний висновок Тейлора полягає у тому, що, загалом, ідентичності не існує (щонайменше для інших), якщо вона не є публічно розпізнаною та визнаною, тобто легітимізованою, що надає суб'єктам правоздатність відповідно діяти. Відтак, свою індивідуальність можна зберегти лише як ідентичність. А формування ідентичності людини, – говорить Тейлор, – «тісно пов'язане з її позитивним суспільним визнанням – сприйняттям і повагою, – що надходить не лише від батьків, друзів, коханих, але також і від ширших кіл суспільства» [10, с. 90].

Аналітика «визнання» як проблеми імпліцитно підштовхує нас до ще одного висновку: оскільки формування особистості залежить від соціального визнання, то і відсутність такого «визнання» має бути специфічним видом збитку, тобто «зневажанням». Подібна діалектика визнання була найбільш чітко артикульована сучасним німецьким мислителем А. Гоннетом, який вважав, що «позитивний образ самого себе, яким володіє людина, заснований на тому, що його увесь час підтверджують інші люди, досвід зневажання обертається травмою, що порушує особисту ідентичність» [13, с. 213].

Види зневажання мислителем виокремлюються відповідно до форм визнання. Перший різновид зневажання торкається тілесної цілісності індивіда: елементарний вид особистісної образи – це коли людину насильно (проти її волі) позбавляють можливості вільно розпоряджатися своїм тілом.

Збиток від другого різновиду зневажання полягає у тому, що людина виключається із користування деякими правами в суспільному житті. Підсумок досвіду виключення із користування правами – втрата самоповаги, тобто здатності ставитись до самого себе як до рівноправного партнера по взаємодії зі своїм оточенням.

Третій різновид зневажання (соціальне приниження) – це применшення статусу індивіда, тобто цінності, соціально визнаною за його стилем самоутвердження у даному суспільстві. Цей вид відмови у визнанні тягне за собою втрату позитивної особистої оцінки.

Другий вимір дослідження визнання у сучасній практичній філософії спрямований на соціотворчу функцію «визнання», яке є одним із механізмів розумного обмеження людської свободи через легітимний примус, що уможливорює наявність таких негативних свобод як право на життя, свободу, недоторканість (тілесність) та власність.

Поняття «негативної свободи» чи не вперше запропонував англійський філософ ХХ століття І. Берлін, яку він характеризував як відсутність стороннього примусу; як свободу від ланцюгів, від ув'язнення, від поневолення іншими. «Негативна» свобода представляє собою простір у якому, з одного боку, людині надається можливість дії без перешкод, а з іншого – встановлює певні кордони свободи, яких нікому не дозволено перетинати. Мова йде про основні негативні права або свободи, які також мають бути вільними від стороннього примусу та панування. тобто визнаними та захищеними. Йдеться, окрім самої свободи, про право на життя, недоторканість та власність, які сучасний німецький автор О. Гьофе також називає «негативними свободами». Останньому і належить особлива роль у дослідженні «визнання» як форми усуспільнення, що походить ще з німецької класичної філософії, а саме Й. Г. Фіхте і Г. В. Ф. Гегеля. І це вже було предметом нашого дослідження.

Для уможливлення вищезазначених свобод, кожен має поділяти свій життєвий простір з іншими людьми, тобто не вважати іншого суто чужим, визнавати його як таку саму людини, а не як звіра, що не має жодних обмежень. Звідси очевидна нормативна вимога: людина має подолати свою окремішність. Зазначені «негативні свободи» є життєво важливими, бо як вважає Гьофе: «той, хто не визнає таких прав людини, як недоторканість тіла та життя, хто не

зважає на право на свободу думки, не можна вступати в будь-які дискусії зі своїм супротивником» [4, с. 41]. Звідси і випливає необхідність не зазіхати на такі всіма визнані цінності, як *життя людини, свобода, її тіло та власність*.

Коли ми говоримо про людину, то йдеться про живу та не безтілесну істоту, яка потребує визнання таких «негативних свобод» як тілесність та недоторканість. Суб'єктивне право на тіло та життя існує лише там, де інші зобов'язуються утримуватися від насильства. Таке рішення має бути взаємним. Так, Гьофе пише, що у системі цієї взаємності щодо недоторканості власного тіла і життя «кожен, відмовляючись від насильства, може вимагати того самого і від інших» [4, с. 58]. Сама сутність людського буття передбачає можливість обопільно визнаного гідного подолання насильства. Така відмова від насильства уможливорює для кожного недоторканість його тіла і життя.

Право власності теж є втіленням людської індивідуальності, бо розрізнення «між твоїм і моїм» надає індивіду необхідну частку автономії. Право на власність дає індивіду можливість вступати у відносини (обміну, наприклад) з іншими в якості рівних та визнаних один одними осіб.

Серед негативних свобод варто також виділити і право на свободу слова та віросповідання. Тільки шляхом взаємної відмови від створення перешкод на шляху висловлення інших думок та релігійних переконань, виникає те право на свободу слова та свободу віросповідання, яке уможливорює цілеспрямовану людську дієздатність й розвиває її. Свобода віросповідання як принцип прав людини вимагає толерантності, отже, зазначає Гьофе, «суспільство не є легітимним, якщо воно забороняє сповідувати релігію, так само як і «вільнодумство», атеїзм і переслідує за прихильність до інших релігійних об'єднань» [4, с. 109]. Так само незаконною є дискримінація за расовою приналежністю, кольором шкіри та статтю, релігією, політичними переконаннями і соціальним походженням.

Годі й казати, що негативні права людини мають надкультурну та надепохальну значимість, бо вони притаманні їй як людині. Всі культури захищають право на недоторканість тіла, життя, свободи, власності та доброго імені. Недарма, в кримінальному праві майже всіх країн існують визначення таких протиправних дій як зазіхання на честь, порушення права власності, сексуальні злочини та вбивства. Майже всі правові порядки засуджують злочини проти тіла і життя, власності та свободи. Це є правова форма суспільної самоорганізації, усупільнення.

Яким же чином «визнання» є особливою формою усупільнення? Спробуємо довести тезу, що основі соціальності покладено особливого роду обмін.

Поняття обміну достатньо жваво обговорюється у філософській літературі. Щодо цього варто пригадати П. Бурд'є, який у своїх роботах запропонував розглядати визнання як особливий, а саме «символічний» капітал, що так само накопичується та обмінюється на економічний, культурний чи політичний капітали. Під символічним капіталом мислитель розуміє блага, що не продаються за гроші: престиж, репутація, ім'я, довіра тощо [див. 2]. Як форма усупільнення «визнання» може поставати за допомогою «трансцендентального обміну».

Поняття «*трансцендентального*» обміну було введено О. Гьофе у низці його робіт. Під «трансцендентальним» обміном Гьофе розумів умови можливості і передумови існування практичного суб'єкту. Іншими словами, такий обмін, має уможливлювати здатність до дії. Обмеження людської свободи через легітимний примус можливе лише у «трансцендентальному обміні», коли йдеться про рівноцінність предметів обміну. Бо справедливим не можна вважати ані примусовий обмін, ані обмін вочевидь нерівноцінних речей. Хто і чим має обмінюватись? І чому цей обмін має бути «трансцендентальним»?

Гьофе у роботі «*Демократія в епоху глобалізації*», зазначає що «трансцендентальний обмін» уможливорює усупільнення. Оскільки людина, на його думку, може бути як жертвою насильства, так і його носієм, що є складовою соціального буття людини і не залежить від культури чи епохи, то «трансцендентальний» обмін *свободою*, обмежує абсолютну свободу людини і приносить їй убезпечення. Щодо цього автор пише: «хто ж поступається своєю необмеженою свободою, натомість отримує безпеку» [4, с. 57]. Йдеться про те, що люди надають собі права на свободу лише тоді, коли відмовляється від дикої свободи.

Принцип легітимності того чи іншого обмеження виникає на основі трансцендентально-обмінюваного самообмеження, яке кожний накладає на себе самостійно. «Трансцендентальним», – говорить Гьофе, – обмін є тому, що відбувається у сфері, від якої не може відмовитися жодна людина» [6, с. 37]. Таке взаємне зречення Гьофе називає умовою можливості вільно діяти

(«condition of agency»). Обмін є мовчазним. Тому, якщо будь-яке обмеження завжди потребує легітимації, то сама легітимація може бути здійснена лише за допомогою ідеї справедливості, яка полягає у взаємному визнанні, а саме визнання є взаємним обмеженням свободи дій, обмеженням, яке одночасно забезпечує свободу кожному через обмін.

Проте принципове значення, – пояснює Гьофе, – має саме негативний, неекономічний сенс такого обміну: «взаємна відмова, примирення, визнання. Коли відбувається ця взаємна відмова, примирення, тоді й здійснюється обмін. І якщо кожен відмовляючись від чогось, отримує внаслідок цього щось рівноцінне, то тоді сам обмін є справедливим» [6, с. 53].

Звідси має впливати, чому саме людина з необхідністю погоджується на цей обмін, бо, якщо запитати про те, що краще: зберегти свободу, спрямовуючи насильство, владу проти інших людей, що пов'язано із небезпекою чи самому стати жертвою влади? Іншими словами: чого люди бажають більше – бути як жертвою так і причиною насильства, чи ні тим, ні іншим? Відповідь є очевидною.

Поняття визнання як «трансцендентального» обміну має значення первинного самовизначення – тобто визнання інших. Без такого обопільного обміну визнанням, людина нашоухується на опір, який змушує її до боротьби за визнання. Тому, зазначає Гьофе: «ми повинні бути... зобов'язаними до первинного самовизнання і первинного визнання інших...» [4, с. 74]. У цьому автор знаходить засади дієздатності та прихильності до права, через обмеження свого «природного я». Бо там, де «кожен розглядає себе та інших тільки як засіб і ніхто не практикує самовизнання та визнання інших, там не існує права...» [4, с. 76], а значить панує повсюдно особове свавілля та насилля. Завдяки взаємній відмові від абсолютної свободи, кожний отримує той максимум свободи дій, який відповідає принципу справедливості. Має місце не свобода панування, а його добровільне подолання.

Відтак обмін панування на визнання покликаний унеможливити прояв темного боку людини. Коли б не було ніякого обмеження свободи, то все було б дозволено і можливо було б фізично вбивати людей, обкрадати їх, погрожувати насильством. Але обмін панування на визнання утворює життєво необхідні для будь-якої людини умови. Так, наприклад, завдяки заборонені вбивства, забезпечується право на життя. Визнання забезпечує взаємодію, через обмін обов'язків на права, адже «хто говорить про права людини, той зобов'язаний віддати належне і відповідним людським обов'язкам» [5, с. 57]. Кожен, хто вступає в обмін, відмовляючись від абсолютної влади, отримує певне право на свободу, що свідчить про рівноцінність того, що обмінюють. Мова йде про часткову відмову від свободи, яка стосується свободи творити насильство.

Оскільки людина мусить творити себе як актуальну соціальну істоту, то, сучасний німецький мислитель О. Гьофе вважає, що «суспільство виникає лише із взаємного визнання» [5, с. 60], яке складає основи її буття.

Тоді, і лише тоді, коли визнаються певні обов'язки людини, визнаються і її права. Зі спільної відмови грабувати, вбивати чи переслідувати один одного виникає право на життя, на власність, на свободу віросповідання. Це залежить від того, чого людині більше хочеться – права вбивати, але пов'язаного із небезпекою бути вбитим самому, чи спокійного життя, ціною якого буде обов'язок нікого не вбивати. «Права людини, – говорить Гьофе, – існують не тому, що один дає, інший отримує, а тільки тому, що ці два акти – давати і отримувати – відбуваються взаємно і, більше того, між ними існує приблизна рівновага» [7, с. 39]. Визнання надає здатність діяти в суспільній перспективі та можливість самоздійснення.

Третій вимір дослідження проблеми визнання у сучасній практичній філософії стосується політично-правового аспекту. Перш за все маються на увазі роботи *Е. Тугендгата, Ю. Габермаса, О. Гьофе і Ф. Фукуями*. Останній, до речі, розглядає феномен «визнання» як причину лібералізації суспільних відносин, а перш за все, сучасної демократичної держави, яка гарантує й захищає людські свободи. Загалом, Фукуяма розглядає «визнання» цілком у дусі О. Кожева, через діалектику пана й раба, яка, на думку Фукуями, «знімається» у сучасних розвинених ліберальних державах, де немає потреби у боротьбі за визнання. Але, оскільки це вже було предметом розгляду у одній із статей, то розглянемо іншу плеяду сучасних мислителів, які, хоча спеціально й не досліджували саме цю проблему, проте, надали «визнанню» чимале значення у призмі інших питань.

У політично-правовому вимірі проблема визнання міститься у вигляді наступних питань: чи має абсолютну силу суверенітет держави при наявному там невизнанні й брутальному порушенні фундаментальних прав людини? Чи не підриває гуманітарне втручання

ідею незалежності держав? Відтак, право на територіальну цілісність та державний суверенітет є абсолютним чи відносним? Мова йде як про визнання суверенітету кожного окремого народу і держави, що дає можливість їй виступати суб'єктом міжнародного права, так і про повагу до територіальної цілісності країни, про гуманітарне втручання, подолання гегемонізму, встановлення загального стану свободи і рівності між державами, визнання першочергових прав людини.

Поняття «державного суверенітету» містить в собі такі найважливіші принципи здійснення влади як верховенство, самостійність, повнота влади, незалежність та рівноправність у зовнішніх відносинах. З іншого боку, у міжнародному праві знаходимо таке поняття як «суверенітет народу». Відтак, для здійснення владної політики в найкращому випадку «державний» і «народний» суверенітет повинні співпадати чи, бодай, не суперечити один одному. Поняття «народного суверенітету» передбачає право народу на самовизначення (відокремлення). Поняття ж «державного суверенітету» наголошує на територіальній цілісності, неподільності тощо. То ж виникає питання: чи має бути визнаним за народом право на самовизначення і коли саме? Чи викликає це створення нової держави і чи має ця нова держава так само бути визнаною світовим співтовариством? Або: чи має абсолютну силу суверенітет держави для світового співтовариства, при наявному невизнанні й брутальному порушенні фундаментальних прав людини з боку такої держави? Якщо допускається, то чи не підриває це ідею незалежності держав?

З поняття суверенітету класичного міжнародного права випливає принципова заборона на втручання у внутрішні справи держави, яка домоглась міжнародного визнання. Практика сучасного міжнародного права відходить від окресленого принципу, бо вважає, що окремі держави лише тоді легітимні, коли вони не дозволяють елементарних порушень прав людини, які визнаються за нею як за людиною і складають основу її буття.

Сьогодні розгортаються запеклі дебати щодо не просто можливості, а необхідності обмеження державного (але не народного) суверенітету. Гьофе, наприклад, припускає втручання (або принаймні тиск) у внутрішні справи держави, якщо порушуються і не визнаються фундаментальні права людини, адже вони мають додержавний характер; тому самою державою людські права не можуть ані надаватися, ані відбиратися, а тільки гарантуватися. Отже, якщо держава не виконує свої обов'язки щодо громадян, то вона потребує осуду і всіх інших наслідків, які звідси випливають.

Але, як конкретизує Ю.Габермас, у кричущих ситуаціях чужоземного захоплення та панування, несправедливості, проти якої спрямовується легітимний супротив, виникає «*не внаслідок порушення позірнього колективного права на національне самовизначення, а внаслідок порушення основних індивідуальних прав...*», тобто допоки всі громадяни мають рівні права й «ніхто не піддається дискримінації, нормативно переконливі підстави для сепарування від наявного публічного цілого не існує» – вважає Габермас [15, с. 204, 205].

Як бачимо, у сучасній політичній думці суттєво переглядаються положення класичного міжнародного права, на користь обмеження суверенітету, коли йдеться про порушення прав людини, що потребує негайного втручання. Таке стороннє втручання, за Гьоффе, можна назвати «субсидіарністю», тобто принципом обмеження компетенції держави, бо там, де державні повноваження не слугують індивідам, перші втрачають свою легітимність. Субсидіарністю позначаються речі, які взагалі не потрібні за сприятливих умов (як резервний, аварійний запас); це є сприяння, допомога. Подібна допомога виправдана тільки тоді, коли вона відіграє допоміжну роль та вважає метою та центром уваги окрему людину, її свободу та чесноти. В даному випадку у міждержавних стосунках «субсидіарність» означає позбавлення влади, що зловживає своїми повноваженнями. І це не є крадіжкою компетенцій. Відтак, завдяки принципу «субсидіарності» зміцнюється демократичний принцип; «останнє нагадує, що політична влада йде не зверху і не подається як милість вниз, а навпаки, вона йде знизу від прихильників права і передається державі за умови її служіння усім його суб'єктам» [5, с. 199].

Звідси випливає, що кожну державу необхідно визнавати як авторитетний дійовий суб'єкт тільки у тому випадку, якщо вона виконує узяті на себе зобов'язання щодо захисту прав людини та суверенітету народу. Відтак, якщо держава дозволяє порушення прав людини, то вона позбувається права виступати рівноцінним суб'єктом міжнародних правовідносин, таким чином, вона сама дає дозвіл на застосування санкцій. Тому, гуманітарне втручання загалом є настільки легітимним, наскільки воно необхідне заради захисту визнаних за людиною

прав. Е. Тугендгат також вважає, що держава, яка не гарантує та не забезпечує прав людини не є легітимною [див.: 12, с. 48].

Конституювання держави загалом, (якщо відкинути насильницьку версію) відбувається через консенсус («договірна теорія»). Але якщо через такий консенсус якась частина зажадає реалізувати своє право на самовизначення, то чи варто його визнавати? Якщо так, то коли? І чи має світове співтовариство право не визнавати подібну волю? Або, якщо припустити, що держава утворилась в результаті насильницьких дій, то чи може держава примусити свої частини і надалі належати їй? Чи не буде сприйнято адресатами політичного відокремлення наявну верховну владу як іноземне панування? Чи не може бути будь-яке право на відокремлення злочинним, адже відбувається в межах національних кордонів?

Хартія ООН з одного боку, приписує вживання належних заходів, тобто в разі необхідності вдаватися до військових акцій, якщо існує загроза для миру або суттєве порушення прав людини. З іншого боку, ООН категорично заборонено втручатися у внутрішні справи держав, адже суверенітет територіальна цілісність і національна єдність є найважливішою цінністю у відносинах між державами, хоча і вона може бути порушена задля забезпечення прав людини, коли йдеться про найтяжчі військові зловживання: насильницьке переселення народу з його споконвічних земель, поділ держави, часткове або повне придушення, анексія.

Тому, з одного боку, суверенітет передбачає абсолютну заборону втручатися (бо це найвища влада, яка первинна і не від чого не залежна), а з іншого боку, оскільки суверенітет є народним, то чи не є пригнічення цього народу підставою для втручання? Отже, визнання пріоритетності прав людини перетворює суверенітет із абсолютного у відносний, тому і теза щодо абсолютного невтручання руйнується, а відтак у громадян з'являється право вимагати забезпечити від світового співтовариства дотримання їх основних прав, чого не спромоглася зробити їхня держава. Або, як каже Гьофе, **«серйозні порушення прав людини є, в будь-якому разі, тільки уявно «внутрішньою справою» будь-якої держави»** [4, с. 344].

Інше не менш складне питання – *право на самовизначення*: це право на автономію чи більше? Щодо цього Гьофе зазначає, що «чинне міжнародне право виштовхує право на відокремлення на задній план і надає перевагу вимозі можливості, широкої, але внутрішньодержавної автономії: народ сам може вирішувати питання, наприклад, про офіційну мову та мову міжнаціонального спілкування, культури, освіти та навчання, а також релігії та конфесії; проте він має залишитися у великому державному об'єднанні. Місце права на відокремлення займає те «внутрішнє самовизначення», яке виходить за межі простого захисту меншин і вимагає вищого ступеню автономії» [4, с. 357]. Тобто, право на відокремлення набуває неабиякої актуальності, зокрема тоді, коли справедлива вимога автономії не задовольняється. Головне те, що відокремлення потребує особливого виправдання і непростого доведення. Спочатку повинні бути випробувані і засвідчити свою неефективність інші, не такі рішучі засоби.

Чи не найголовнішим критерієм для відокремлення – це очевидне та відверте порушення фундаментальних прав людини, бо тоді відокремлення є правом на захист: «підтримка відокремлення є тоді легітимною, коли членів певної спільноти страчують або ув'язнюють без суду на необмежений термін, руйнують їхні родини, масово дискримінують і навіть забороняють їхню релігію та мову, й така заборона може реалізовуватися брутальними засобами, коли має місце відчуження, яке загрожує самому їхньому існуванню, коли систематично ігноруються основні громадянські права спільноти, а також коли їй перешкоджають брати участь у політичному житті або її економічно експлуатують» [4, с. 359]. Відтак, відокремлення є відповіддю на тривале і дуже несправедливе панування. Проте, приклад розпаду Чехословацької федеративної республіки на дві самостійні держави, свідчить, що відокремлення може бути законним не тільки як відповідь на несправедливе панування або насильницьке приєднання, але й, по третє, як право на самовизначення.

Існує ще одна категорія міжнародного права, така як, *гуманітарне втручання*, яке також може суперечити непохитному суверенітету. Коли йдеться про гуманітарне втручання, то мається на увазі таке втручання у внутрішні справи, яке здійснюється примусовими методами, а особливо військовою владою та без згоди уряду, оскільки таке втручання спрямоване проти масового порушення (невизнання) прав людини. З точки зору прав людини, гуманітарне втручання є не просто дозволим, а й необхідним.

Жодне гуманітарне втручання не повинно завдати шкоди більшій ніж та, яку вона покликана попередити. Щодо цього Гюффе вважає, що «наси́льницьке втручання загалом є настільки легітимним, наскільки воно необхідне заради захисту прав людини» [4, с. 364]. Рекомендуються різні сили – від м'якіших (дипломатичні заходи) до більш жорстких (економічні санкції чи безпосереднє військове втручання). Інколи, навіть економічний бойкот здатний поставити будь-яку державу на коліна. Військова сила дозволена лише тоді, коли інші засоби не досягли мети.

Багато уваги у сучасній практичній філософії у контексті «визнання» приділено й *idei вічного миру*, яка протиставляється ідеї «справедливих» війн. Поняття необмежених війн зокрема пов'язувалося із виникненням національних держав, які змагаються на світовій арені за першість та визнання. Відчуття національної спільності прийнято пов'язувати із перебільшенням ролі власної громади і приниженням цінності інших, із наголосом на чужій слабкості і своїй зверхності (Гегель, Шміт). Це є боротьба націй за життєвий простір та за місце під сонцем. Програти війну – означає втратити суверенітет, національну незалежність й нарадитися на небезпеку автономії своєрідних колективних форм життя народів. Виграти війну – означає утвердити та підвищити свій авторитет на міжнародній арені. Йдеться про те, що досить часто лишень завдяки війні держава отримувала визнання.

Але саме Канту вдалося звернути увагу на те, що війна як боротьба за першість та визнання є «винаходом *природного* стану», в якому панує *не сила права, а право сили*. Наслідуючи Канта, Габермас зазначає, що подібно до того, як завершився природний стан між індивідами, залишеними напризволяще, так повинен завершитися і природний стан між войовничо налаштованими державами [див.: 3, с. 238].

Габермас зазначає, що «нормативний зміст класичного міжнародного права вичерпується встановленням рівності суверенних держав, яка (незалежно від відмінностей в чисельності населення, розмірів території, реальної політичної або економічної сили) базується на обопільному визнанні суб'єктів міжнародного права. Така «суверенна рівність» куплена ціною визнання війни в якості механізму урегулювання конфліктів, тобто ціною вивільнення воєнного насилля» [15, с. 108].

Таким чином, достатньо переконливим видається те, що самоствердження національної республіканської держави через війну або інше насилля подібно до тваринного самоствердження індивідів у тваринному стані беззаконня та сваволі, стані, де кожен ще тільки мав вибороти для себе визнання та засвідчити свою першість, має поступитися стану «вічного миру», де немає потреби у нічому подібному, адже там те, за що раніше доводилось боротись, вже встановлено та гарантовано.

Саме у «вічному мирі», який покладає край агресивним війнам, таким явищам, як перебільшення власної ролі держави і применшення цінності інших, наголосу на чужій слабкості та своїй зверхності, немає місця. Мова йде про визнання держав (суб'єктів міжнародного права) рівноцінними і рівноправними. За таких умов необхідність «поганського самоствердження» просто відпадає, бо визнання вже є гарантованим.

Габермас вважає, що сьогодні дедалі менше можна говорити про глобальні війни (здебільшого лишень про локальні), бо система ієрархізації національних держав деконструється, а тому боротьба за визнання та першість поступається єдиному глобальному суспільству: «Світ, що контролюється національними державами, сьогодні знаходиться у стані переходу до *постнаціональної констеляції світового суспільства* (курсив – мій). Держави гублять свою автономію у тій мірі, в якій вони залучаються у горизонтальні мережеві зв'язки цього глобального суспільства» [15, с. 104]. Тобто, доводиться усе менше казати про здатність суверенної держави до самоствердження через насилля.

Усі питання, які розглядалися вище а саме: поняття державного і народного суверенітету, територіальної цілісності, гуманітарного втручання, питання прав людини та вічного миру, з чим у тій чи іншій мірі пов'язана проблема визнання, відсилають нас до постнаціональної констеляції світового суспільства, ідея якої досить довго обговорюється у сучасній практичній філософії.

Хоча національна держава ще й сьогодні наполягає на збереженні своєї ідентичності, позаяк процеси глобалізації відкидають її та позбавляють могутності. Тому, виникає практична необхідність у створенні на наднаціональному рівні політично дієздатних установ (дедалі більших єдностей), утворення яких, Габермас називає *постнаціональною констеляцією світового суспільства*, тоді як Гюффе характеризує прийдешні процеси як кроки на шляху до

створення *глобальної федеративної республіки*, але виразна першість у цих питаннях належить Канту, який волів бачити «*федерацію вільних держав*». Таке об'єднання держав виникає виключно завдяки тому, що воно є уповноважене державами, які залишаються суверенними. Союз держав бере до уваги незалежність і суверенітет держав-членів, зобов'язуючи союз поважати національну ідентичність його держав-членів.

Як колись індивіди пожертвували своєю природною свободою, об'єднавшись під тиском необхідності у державну зорганізовану спільність, так і сьогодні держави повинні, жертвуючи своїм державним суверенітетом, досягти стану, як висловлювався Кант, «всесвітньо-громадянської спільності». І як у першому випадку, – говорить Габермас, – рішенням проблеми стало створення держави, так і зараз всесвітня держава дозволить вирішити нові колізії. Тому, подібно до того як рівну повагу до кожної окремої людини і солідарність між усіма людьми можна вважати «кінцевою ціллю культури», так і рівну повагу до кожної окремої держави варто вважати ціллю світової держави. Цей ідеал людства повинен знайти своє втілення у глобальній федерації держав, яка скасовує війну, долаючи протиріччя державного і міжнародного права.

Постнаціональна констеляція світового суспільства викликана необхідністю бачити ширше встановлених національних рамок. Національна свідомість є значно обмеженою, вона закріпила лише національну форму солідарності між людьми. Поляки готові приносити жертви за поляків, німці за німців – говорить Габермас. Сьогодні мова повинна йти про подолання такої національної обмеженості на користь спільного знаменника – людини.

Тому, й постнаціональна констеляція світового суспільства має відбуватися за принципом субсидіарності. Позитивна вимога субсидіарності, вважає автор пропозиції Гьофе, – допомагати, а негативна – у забороні відбирати та руйнувати. Мова йде про те, що якщо світова республіка має втручатися лише тоді, коли виникнуть неподоланні суперечки між державами чи для усунення значних порушень прав людини усередині будь-якої держави союзу, то її функції з необхідністю зводяться до функцій «нічного сторожа».

Гьофе зазначає, якщо сучасна національна держава за Аристотелем утворилась через послідовне сходження від індивіда, сім'ї, роду і аж до великого утворення – держави, то сьогодні сукупність національних держав має утворити спільноту вищого щабля – глобальну світову республіку.

Оскільки спільноти виникають тоді, коли індивіди не можуть вдало організувати своє життя, то виникнення більших та просторіших спільнот (як от світова республіка) відбувається там, де вже існуючі їх форми наштовхуються на межі своєї ефективності. Тому, Гьофе зазначає, що «свідченням ще вищого соціального утворення, глобальної правової спільноти, є той факт, що люди живуть на одній, обмеженій певними просторовими рамками, Землі, і тому, незалежно від своїх прагнень, вступають в контакт одне з одним» [5, с. 197]. Ідея глобальної світової держави є втіленням нової політичної єдності із наддержавним примусом. Вона не заступає місця окремих держав, вона лише регулює їх співіснування.

Коли національним спільнотам бракує толерантності, зокрема, внаслідок відсутності чуття самодостатності, то вони прагнуть здобути це відчуття на світовій арені держав, тоді як у глобальній світовій республіці визнання кожної окремої держави й спільнот вже забезпечено та гарантовано. Ідея глобальної світової республіки дозволяє громадянам, які поважають власну спільноту, відмовитись від почуття зверхності щодо інших і зважає на те, що і себе і чужих слід міряти однією міркою; це унеможливлює переоцінку власних досягнень за рахунок замовчування чужих.

Виникає питання: що повинно об'єднати із середини наш світ, в якому не припиняється суперництво багатьох самосвідомих націй? Відповідь на це питання спробуємо отримати за аналогією: якщо культура протягом багатьох століть досягала розуміння того, як об'єднати розрізнене, то чому ж до таких непростих пошуків не вдались і національним державам? Таке розумінням культурам вдалось віднайти через визнання відмінностей, тобто через взаємне визнання іншого в його інакшості, що може стати, як говорить Габермас, «відмінною рисою спільної ідентичності», яка матиме постнаціональний характер.

Проте, наявна загальна недовіра держав сигналізує про те, що вони ще достатньо далекі від створення спільно проекту – глобальної світової держави, а відтак, мова може йти лише про постнаціональну констеляцію світового суспільства, тобто утворення єдиної політичної спільноти. Звинувачення щодо штучності такого утворення не є надто переконливим, адже й національна свідомість є нічим іншим ніж форма штучно створеної самобутності.

Глобальна світова республіка повинна бути домовленістю про спільні правила, які обмежують свободу і, водночас, гарантують її, але при цьому держави не відмовляються від суверенітету.

В цілому, достатньо давно сформульована ідея глобального світопорядку потребує ще виважених дій щодо втілення її у практичній площині, та вирішення складних як з правової, так і з політичної точки зору питань.

Постановка (а тим більше – вирішення) питань, які стосуються забезпечення та гарантування основних «негативних свобод», не можлива поза дискурсивним полем. У такій же площині дебатів та дискусії мають вирішуватися й питання, які стосуються і *«прав та обов'язків держави»*: поняттям суверенітету, територіальної цілісності, гуманітарного втручання, прав людини, ідеї вічного миру та постнаціональної констеляції світового суспільства.

Отже, окреслені вище параметри проблеми визнання у сучасній практичній філософії, а особливо щодо її визначальної функції – усупільнення, мають поки-що риси сміливого узагальнення. У цьому плані для автора є перспектива подальшого дослідження, особливо у напрямку доведення того, що дослідження «визнання» є важливою прикладною категорією для розуміння лібералізації суспільно-політичних процесів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Берлін І. Два концепти свободи: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://liberalism.politzone.in.ua/articles.php?id=5>.
2. Бурдье П. О символической власти / П. Бурдье / Социология социального пространства; [пер. с франц.; отв. ред. перевода Н. А. Шматко]. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.
3. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Ю. Габермас; [перекл. з нім. Андрій Дахній; наук. ред. Борис Полуряш]. – Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.
4. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації / О. Гьофе; [пер. з нім. Л. А. Ситниченко, О. Лозінської]. – Київ: ППС – 2002, 2007. – 436 с.
5. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу / О. Гьофе; [пер. з нім. Л. А. Ситниченко, М. Д. Култаєвої]. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
6. Гьофе О. Справедливість і субсидіарність. Виступи в Україні / О. Гьофе. – К.: Альтерпрес, 2004. – 144 с.
7. Гьофе О. Трансцендентальний обмін – фігура легітимації прав людини / Філософія прав людини // За редакції Ш. Госепата та Г. Ломанна; [пер. з нім. О. Юдіна та Л. Доронічева]. – К.: Ніка-Центр, 2008. – С. 32-47.
8. Салтанов М. В. Визнання через панування та його подолання: спроба інтерпретації Гегеля / М. Салтанов // «Гілея: науковий вісник»: Збірник наукових праць. – К., 2010. – Випуск 33. – 2010. – С. 223–234.
9. Салтанов М. В. Проблема визнання у німецькій класичній філософії / М. Салтанов // Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. Філософські перипетії. – 2009 – №41. – С. 43–57.
10. Тейлор Ч. «Мультикультуралізм і «Політика визнання» / Ч. Тейлор. – К.: Альтерпрес, 2004. – 172 с.
11. Тейлор Ч. Етика автентичності / Ч. Тейлор; [пер. з англ]. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.
12. Тугенгат Е. Спів про права людини / Філософія прав людини // За редакції Ш. Госепата та Г. Ломанна; [пер. з нім. О. Юдіна та Л. Доронічева]. – К.: Ніка-Центр, 2008. – С. 48-58.
13. Фурс В. Н. Борьба за признание и моральное развитие общества в концепции Акселя Хоннета // Вопросы философии. – 2005. – №1. – С. 159-171.
14. Хабермас Ю. Постнациональная констелляция и будущее демократии / Ю. Хабермас. Политические работы – М.: Праксис, 2005. – С. 269-340.
15. Хабермас Ю. Расколотый Запад / Ю. Хабермас; [пер. с нем]. – М.: Весь Мир, 2008 – 192 с.